

HANS-JOACHIM LINGER, GEORG CHRISTOPH THOLEN (Hg.)

**Mnema**

Derrida zum Andenken

**[transcript]**

#### **Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2007 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung & Innenlayout:

Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Hans-Joachim Lenger, Georg Christoph Tholen

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 3-89942-510-9

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: [info@transcript-verlag.de](mailto:info@transcript-verlag.de)

## **INHALT**

### **Vorwort**

HANS-JOACHIM LINGER/GEORG CHRISTOPH THOLEN

7

### **Abschied nehmen. Ein Home Video**

AVITAL RONELL

9

### **Drei Sätze von Jacques Derrida**

JEAN-LUC NANCY

27

### **Die »kommende Demokratie«: Zu einer Poetik des Unmöglichen**

SAMUEL WEBER

31

### **Großzügig jenseits des Lobes**

JEAN-LUC NANCY

43

### **Mnema und Mneme. Gedanken eines Gräzisten**

ANTON BIERL

47

### **Schreibstunde an der Telegrafienlinie.**

### **Zur Grenze von Schriftlichkeit und Mündlichkeit bei**

### **Claude Lévi-Strauss und Jacques Derrida**

ALEXANDER HONOLD

65

### **Gesetzeslücke. Derrida und die Epoché der Regel**

STEFAN LORENZER

79

### **»Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit«**

ELISABETH WEBER

93

Eine *différance* der »Werte«. Marx mit Derrida

HANS-JOACHIM LINGER

101

Genealogische Dekonstruktion des Politischen und  
politische Dekonstruktion des Genealogischen.

Derrida und Nancy über Geburt und Gemeinschaft

ARTUR R. BOELDERL

117

Ein unbedingter Rationalismus.

Derrida, die kommende Aufklärung und der Antisemitismus

OLIVER MARCHART

135

Die Rhetorik der Blindheit als Trauerarbeit im Sichtbaren bei

Derrida und Rilke

SILVIA HENKE

157

Mohn und Gedächtnis.

Weiter(ge)denken nach Paul Celan und Jacques Derrida

SANDRO ZANETTI

171

Denken auf der Bühne. Derrida, Forsythe, Chétouane

NIKOLAUS MÜLLER-SCHÖLL

187

Der Denker als Zeit-Zeuge. Derrida über Zeugnis und Beweis

MICHAEL WETZEL

209

Derrida und die vergangene Zukunft des Archivs

PETER KRAPP

221

Autorinnen und Autoren

233

Literatur

241

VORWORT

HANS-JOACHIM LINGER/GEORG CHRISTOPH THOLEN

Jacques Derrida ist in aller Munde; sein Werk dagegen, in seinen philosophischen wie politischen Dimensionen, bleibt weiterhin randständig oder zumindest unabgegolten, trotz des unleugbaren Erfolgs, den die weltweite Verbreitung und Übersetzung seiner Schriften zu garantieren scheint. *Dekonstruktion*, ein in den letzten Jahren nicht selten nur noch feuilletonistisch oder gar inflationär gebrauchter Begriff, kann zum kalkulierten Vergessen eben jenes Anspruchs führen, den Derridas Denken im oder unter dem Namen eben dieses Begriffs zeitlebens wachzuhalten versuchte.

Jacques Derrida ist im Alter von 74 Jahren am 8. Oktober 2004 in Paris gestorben. Nach seinem Tod, einer für viele Zeitgenossen gewiß traumatischen Zäsur in der Geschichte eines Projektes, das keineswegs, weder für ihn selbst noch für seine Mitstreiter, abgeschlossen war<sup>1</sup>, wetteifern miteinander – wie ein flüchtiger Blick in die Liste der Veröffentlichungen von und zu Derrida belegt – das Vergessen und das Überleben der Dekonstruktion. Auch dieser Band, der sich einem Workshop zum Gedenken an Jacques Derrida verdankt, der unter dem Titel *Mnēma* am 9. Juli 2005 an der Universität Basel stattfand, nimmt teil an der Politik und Aufgabe der Erinnerung an die Dekonstruktion, innerhalb derer eben dieser prekäre Widerstreit von Vergessen und Bewahren thematisch war und ist, vom Früh- bis zum Spätwerk Jacques Derridas.

*Mnēma* bedeutet: *Andenken, Gedächtnis, Erinnerung, Erwähnung, Denkmal, Grabmal*. Subtil zeigt sich in dem Wort an, daß jedes Sprechen, in dem Lebendiges Erwähnung findet, auf eine Abwesenheit verwiesen ist, die sich in keiner Gegenwart versammeln läßt. Diese »*différance*« vor allen Unterschieden hat sich im Werk Derridas ebenso nachgezeichnet wie vorgeschrieben. Sie stört nicht nur die Gemeinschaft jener auf, die sich mit einem fragwürdigen Begriff »Philosophen« nennen.

1 Wie es, beispielsweise, Derridas minutiöse Studien zur »Politik der Freundschaft« (*Politiques de l'amitié*, Paris 1994, dt.: Frankfurt a.M. 2000) und zu einer vielleicht »kommenden« bzw. nur in dem »Vielleicht« des Kommens zu bestimmenden Demokratie bezeugen.

**MNEMA UND MNEME.  
GEDANKEN EINES GRÄZISTEN\***  
ANTON BIERL

Alfonso de Toro in Dankbarkeit

Die Griechen sind das uns »nächste Fremde«<sup>2</sup> – das ganz andere, an dem wir uns sowohl permanent reiben als auch orientieren, um in Abgrenzung und gleichzeitiger Anverwandlung sowie Vergewisserung der eigenen Wurzeln Neues zu schaffen. Bei aller unüberbrückbaren Kluft stehen sie uns nicht so fern, als hätte ihre Kultur nur noch den Reiz des Exotischen, den etwa das Arabische oder das Chinesische auf uns ausüben. So sehr die Hellenen die Alterität verkörpern, so sind sie unbestreitbar die Be-

\* Ich danke meinem Freund und Kollegen Christoph Tholen, mit dem mich ein reges Interesse an einem kulturwissenschaftlichen Dialog zwischen allen geisteswissenschaftlichen Disziplinen verbindet, herzlich für die Einladung, nach der mündlichen Präsentation anlässlich des Symposiums zu Ehren von Jacques Derrida hier meine Gedanken zu *mnema* niederzuschreiben. Auf Derrida stieß ich zum ersten Mal in Zusammenhang mit meinem Buch zur Inszenierung antiker Dramen auf der Bühne der Gegenwart; Anton Bierl: *Die Orestie des Aischylos auf der modernen Bühne. Theoretische Konzeptionen und ihre szenische Realisierung*, Stuttgart: Metzler 1996 (19992) (in italienischer Übersetzung aktualisiert sowie um ein Vorwort und eigenes ausführliches Nachwort erweitert: *L'Orestea sulla scena moderna. Concezioni teoriche e realizzazioni sceniche*. Traduzione di Luca Zenobi, con una premessa di Massimo Fusillo, postfazione dell'autore alla nuova edizione italiana, Roma: Bulzoni 2004); mit dem Philosophen der Dekonstruktion beschäftigte ich mich dann intensiver in mehreren sehr produktiven interdisziplinären Hauptseminaren/Kolloquien zur Posttheorie und Alterität in Leipzig unter der Leitung von Alfonso de Toro, dem ich diesen Artikel in ewiger Verbundenheit widme.

2 Uvo Hölscher: Selbstgespräch über den Humanismus, in: Uvo Hölscher: *Die Chance des Unbehagens. Drei Essays zur Situation der klassischen Studien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965, S. 81, Nachdruck in: Uvo Hölscher: *Das nächste Fremde. Von Texten der griechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne*. Hg. von Joachim Latacz/Manfred Kraus, München: Beck 1994, S. 278.

gründer unseres westlichen Denkens, auch wenn sie uns in klassizistisch-modernistischer Weise oft allzu sehr angeglichen oder sogar mit uns identifiziert werden.

Keiner weiß dies besser als Jacques Derrida.<sup>3</sup> Seine ganze Philosophie kreist in vielerlei Hinsicht um Platon. Dessen Dialoge, insbesondere *Phaidros*, *Timaios*, *Philebos* und *Sophistes*, stellen für ihn zentrale Referenztexte dar, anhand derer er gewissermaßen an der Quelle die Dekonstruktion unserer logozentristischen Denkweise vornimmt. Gerade Platons Schriftkritik ist bei Derrida ein Schlüsselmotiv.

Wie kann man also Derrida ohne Kenntnis dieses antiken Hintergrunds verstehen? Die griechische Philologie hat es zum Teil selbst zu verschulden, daß sie sich von einer führenden Rolle, die das Fach im 19. und frühen 20. Jahrhundert in den Geisteswissenschaften gespielt hatte, in der aktuellen Kulturlandschaft in eine gewisse Abseitsposition gebracht hat. Derweilen kann gerade die Gräzistik eine wichtige Drehscheibenfunktion im aktuellen Diskurs ausüben. Denn in einer Zeit, in der aus ökonomischen Nützlichkeitsbetrachtungen diese Tradition zu versiegen droht, benötigen wir desto mehr die kulturwissenschaftliche Vermittlung dieses Wissens.

Im folgenden beabsichtige ich zweierlei:

Ich will zunächst die Begriffe und das Wortfeld zu *mnema* und *mneme* vorstellen und dabei zeigen, wie darin angelegte Spannungen und Differenzen für die dekonstruktivistische Philosophie Derridas fruchtbar gemacht werden können. (A)

Zudem möchte ich einen Einblick in die altgriechischen Konzeptionen der *mneme* geben und in diesem Zusammenhang auf die Frage eingehen, inwiefern *mnema* bei Platon und Derrida mit der Schriftkritik in Verbindung steht. (B)

<sup>3</sup> Zu Derrida konsultierte ich u.a. Jonathan Culler: Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988; Manfred Frank: Was ist Neostukturalismus?, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983, S. 279-366; Geoffrey Bennington/Jacques Derrida: Jacques Derrida. Ein Portrait, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994; Wolfgang Iser: Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, S. 245-302.

## A. μνήμη (mnema) - μνήμη (mneme) im Griechischen. Eine Worterklärung aus sprachwissenschaftlicher Sicht

In einer Übersicht stelle ich zunächst das Wortfeld vor, aus dem μνήμη (*mnema*) und μνήμη (*mneme*) stammen, um dann auf die Implikationen einzugehen:<sup>4</sup>

μνήμη (*mnema*) dor. μνάμη (*mnama*): ›Andenken, Denkmal, Grabmal‹ (vgl. auch σήμη (*sema*): ›Zeichen, Grabmal‹).

μνήμη (*mneme*): ›Erinnerung, Gedächtnis, Andenken, Erwähnung‹.

### Verwandte Verben

μυμνήσκω (*mimnesko*): ›erinnern, sich erinnern, gedenken, erwähnen‹ (Präsensreduplikation als Intensivierungskennzeichen).

μνάομαι (*mnomaí*): ›in Erinnerung bringen, sich erinnern, gedenken, sinnen, wonach trachten, etwas begehren, freien, buhlen, um eine Frau werben‹. Vgl. die alte, aber angezweifelte Verbindung mit ›Frau‹ und die entsprechende Ableitung von μνάσθαι (*mnasthai*) aus \*μνα- < \*βνα- ›Frau‹ = Vedisch *gna-* ›Frau eines Gottes‹; i.e. \**guna-gunna* → γυνή.<sup>5</sup>

μειοινάω (*meioinao*): ›im Sinn haben, wünschen, vorhaben, begehren‹.

μενεαίνω (*meneaino*): ›begehren, heftig verlangen, wüten‹.

μέμονα (*memona*): ›im Sinn haben, gedenken, streben‹ (Zustandsp Perfekt).

μαίνομαι (*mainomai*): ›rasen‹.

Das ganze Wortfeld hat mit dem Grundwort μένος (*menos*) zu tun, das soviel wie ›Kraft, Stärke, Lebenskraft, Mut, Wut, Sinn, Absicht, Ziel, Impetus, Drang‹, also ›erregtes Denken schlechthin‹ bedeutet. Man vergleiche im Sanskrit *manas*, *manah* und das lateinische Nomen *animus*, ›Sinn, Geist‹. Ferner ist es von der Wurzel *mna-* abgeleitet; man vergleiche im Sanskrit *amnasish-uh* ›sie erwähnten‹, im Gotischen *ga-mun-an*

<sup>4</sup> Vgl. dazu Georg Curtius: Grundzüge der griechischen Etymologie, Leipzig: B.G. Teubner 18662, S. 279-280; Emile Boisacq: Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Heidelberg: Winter 1916, S. 625-627, 638, 641; Pierre Chantraine: Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, Paris: Klincksieck 1968, S. 658, 685, 702-703; Hjalmar Frisk: Griechisches etymologisches Wörterbuch, II, Heidelberg: Winter 1970, S. 206-208, 238-241, 160-161.

<sup>5</sup> Vgl. E. Boisacq: Dictionnaire étymologique, S. 641.

›meinen, gedenken‹. Man kann also schlußfolgern: μινῆσκω (*minnesko*, siehe lateinisch *memini*) ist die geistige Tätigkeit, etwas mit Lebenskraft zu erfüllen und damit zu aktivieren.

### Nominalbildungen - von Verben abgeleitete Wortbildungen

#### 1. Bezeichnung des Täters (*nomina agentis*)

τήρ	μνηστήρ ( <i>mnester</i> ): ›der Erinnerer, Anreger, Freier‹; ferner: weibl. μνήστειρα ( <i>mnesteira</i> ): ›die Erinnernde, Mahnende, Braut‹; adjektivisch: ›in Erinnerung bringend‹.
τής	μνηστής ( <i>mnestes</i> ): wie μνηστήρ.
τωρ	μνήστωρ ( <i>mnestor</i> ) poetisch wie μνηστήρ und adjektivisch: ›eingedenk‹.

#### 2. Verbalabstrakta (*nomina actionis*)

σις	μνήσις ( <i>mnesis</i> ), ἀνάμνησις ( <i>anamnesis</i> ), ὑπόμνησις ( <i>hypomnesis</i> ): ›Erinnerung, Andenken, Ermahnung‹.
μη	μνήμη ( <i>mneme</i> ): ›Erinnerung, Gedächtnis, Erwähnung‹.
εῖα	μνεῖα ( <i>mneia</i> ): ›Erinnerung, Erwähnung, Freien, Werbung‹.

#### 3. Bezeichnung für das Ergebnis einer Handlung (*nomina rei actae*)

μα	μνήμα ( <i>mnema</i> ): ›Andenken, Denkmal, Grabmal‹; vgl. μνημεῖον ( <i>mnemeion</i> ): ›Erinnerungszeichen, Andenken, Denkmal‹ und das Adjektiv μνήμων ( <i>mnemon</i> ): ›eingedenk, sich erinnernd‹. ὑπόμνημα ( <i>hypomnema</i> ): ›Erinnerung, Denkschrift, Erinnerungshilfe, Eingabe, Kommentar‹. μνήστευμα ( <i>mnesteuma</i> ): ›das, was man freit, die Gefreite, das Freien, Werben‹.
----	--

#### 4. Bezeichnung für Werkzeug, Mittel, Ort (*nomina instrumenti et loci*)

τρον	μνήστρον ( <i>mnestron</i> ): ›Trauung‹.
τηριον	hier als Adjektiv belegt: μνηστήριος ( <i>mnesterios</i> ): ›zum Freien gehörig‹.

Aus dem Stamm *mne-* geht, wie aus der Übersicht deutlich wird, ein breites Band von Bedeutungen hervor, die in der griechischen Sprache abgerufen werden können. Vor allem ist eine fundamentale Spannung zwischen Leben und Tod zu konstatieren. Alle Bezeichnungen des μινῆσκειν (*mimneskein*) vermitteln zum einen, daß man etwas, was abgelegt und damit ›tot‹ ist, ins Leben zurückruft, also aktiviert. Dieser Prozeß steht in einem sprachlichen Zusammenhang mit μένος (*menos*): Sämtliche Begriffe leiten sich von diesem dynamischen Signifikationszentrum her, das ›Mut, Lebenskraft, Impetus, Drang‹, das heißt einen erregten Denkvorgang beinhaltet. Nomina mit der Endung *-ma* stellen immer etwas Abgeschlossenes dar und umschreiben die Tatsache, daß das Zeichen, mit dem es gelingt, etwas in die Erinnerung und in das Kraftfeld des Lebens zurückzuholen, irgendwann zu abgestorbenem Material werden kann. Es gibt dann keine Möglichkeit der Reaktivierung mehr. Entsprechend der Herangehensweise und Einstellung sowie der aktiven, medialen oder passiven Fokussierung, die im Griechischen durch fixe Ausgangselemente indiziert wird, betont man einmal eher die Perspektive der toten Materialbasis, das andere Mal die der vitalen Potentialität. Zu beachten ist freilich, daß letztere das Wortfeld dominiert. *Mneme* leitet sich vom Verb μνάομαι (*mnaomai*) ab, das soviel wie ›in Erinnerung bringen, sich erinnern, gedenken, sinnend‹ bedeutet. Ferner steckt der Stamm *men-*, *mna-* der Lebenskraft in den noch viel stärkeren Tätigkeitswörtern des geistigen Trachtens, Verlangens und heftigen Begehrens.<sup>6</sup> Die Spitze dieser überaus lebendigen Strebekraft ist die damit verbundene μανία (*mania*), der ›Wahnsinn‹, der eine übermäßige emotionale Reaktion umschreibt (vgl. μαινόμεαι *mainomai*: ›rasen‹). Aufgrund der Konnotationen des heftigen Verlangens ist es nachvollziehbar, daß sich im Spektrum von *mnaomai* die erotische Sonderbedeutung ›um eine Frau werben, freien‹ herausgebildet hat. Manche vermuten, daß sich diese über den Schritt eines ›höfische[n] Ausdruck[s]‹ entwickelt hat, der das Werben um Herrschaft mit der zu ehelichenden Frau verbindet. Denn das Einheiraten in eine angesehene adelige Familie impliziert Machtgewinn.<sup>7</sup> Eine alte, heute aber strittige Ableitung der Bezeichnung ›Frau‹ (γυνή *gyne*) von diesem Stamm findet sich bei Emile Boisacq.<sup>8</sup> Aber selbst ohne diesen direkten sprachwissenschaftlichen Konnex zu ›Frau‹ ist die erotische Be-

6 Vgl. μेमοιῶω (*memoinao*): ›im Sinn haben, wünschen, vorhaben, begehren‹; μενεαῖνω (*meneaino*): ›begehren, heftig verlangen, wüten‹; μέμονα (*memona*): ›im Sinn haben, gedenken, streben‹.

7 Vgl. H. Frisk: Griechisches etymologisches Wörterbuch, II, S. 240.

8 Vgl. E. Boisacq: Dictionnaire étymologique, S. 641, s. v. μνάσθαι von \*μνα- < \*βνα- ›Frau‹ = Vedisch *gna-* ›Frau eines Gottes‹; i.e. \**guna-* \**gunna* → γυνή.

gierde etymologisch in die griechische Erinnerung eingeschrieben. Als eine der stärksten Konkretisierungen des geistig affektiven Strebens nach Leben spielt die Liebe gerade auch im Bereich der Entstehung von Texten eine entscheidende Rolle.

Eros hat in der griechischen Vorstellung stets etwas mit einem Mangel zu tun. Das wirkliche Lieben impliziert also, um in den Worten Roland Barthes' zu sprechen, immer einen Diskurs der Abwesenheit:<sup>9</sup> es gibt eine Kluft, die das Subjekt vom Objekt trennt. Der Liebende verwendet in seinem unendlichen Verlangen die Erinnerung oder malt sich Dinge in Zukunft aus, welche die als Leiden empfundene Lücke schließen. Nach Anne Carson setzt der Liebesroman die Strategie des Setzens eines Dritten, wodurch das Gefühl der Unvollständigkeit im lyrischen Liebesgedicht ausgedrückt wird, *in extenso* fort. Im ausführlichen Prosatext werden auf den Prinzipien der Selektion und Kombination beruhende Variationen der immer gleichen Dreieckskonstellation erzählerisch ausgebreitet.<sup>10</sup> Auch andere den Eros thematisierende Texte, insbesondere die Homerische *Odyssee*, in mancher Hinsicht ein Vorläufer des griechischen Liebesromans, funktionieren ähnlich.

In diesem Zusammenhang ist es angebracht, Jacques Lacan anzuführen, auf den sich Derrida wiederholt bezieht. Lacan geht von einer grundsätzlichen Mangelstruktur und Gespaltenheit des im Es angesiedelten Subjekts aus und erklärt dessen Wirkweise in Analogie zum *linguistic turn* mit Bezugnahme auf Theorien von Ferdinand de Saussure und Roman Jakobson. Nach Lacan konstituiert sich das Ich auf der Basis von Signifikantenketten über die Supplementarität von Zeichen im tropologischen Spiel von Metapher und Metonymie. Es stellt somit nichts anderes als ein »glissement incessant du signifié sous le signifiant« dar.<sup>11</sup> Das

9 Roland Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, S. 27-32; vgl. Anton Bierl: *Charitons Kallirhoe im Lichte von Sapphos Priamelgedicht* (Fr. 16 Voigt). *Liebe und Intertextualität im griechischen Roman*, in: *Poetica* 34 (2002), S. 8-9.

10 Anne Carson: *Eros. The Bittersweet. An Essay*, Princeton: Princeton University Press 1986, S. 77-95. Der Moment der »pathologischen Schizophrenie« im Monolog der Seele werde ausgebreitet und ausgeweitet, der Leser selbst befinde sich in diesem Dreiecksverhältnis und werde mitgerissen (S. 83-85). Zur »Triangulation« vgl. auch Massimo Fusillo: *Il romanzo greco. Polifonia ed eros*, Venedig: Marsilio 1989, S. 219-228.

11 Jacques Lacan: *Écrits*, I, Paris: Seuil 1966, S. 260. Zum Imaginären, zum Begehren und zur Zwischenleiblichkeit Merleau-Pontys in Verbindung mit Lacan vgl. Georg Christoph Tholen: *Die Zäsur der Medien. Kulturphilosophische Konturen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 61-92, 139-146.

Subjekt unterliegt demzufolge der Sprachstruktur und erst im Verweisspiel von Zeichen entsteht Bedeutung.

Auf einer solchen gleitenden Metaphorologie basiert letztlich jegliche poetische Handlung. Das mündlich tradierte Epos muß man auf der Grundlage einer aktiven Wiedererinnerung verstehen, was dann die grundsätzliche Konzeption der griechischen Poetik beeinflusst. Generierung von Performanz, Narration und Text beruhen also auf dem Begehren, mittels Mimesis eine bestehende Geschichte oder Konstellation immer wieder neu zu beleben. Im unendlichen Verlangen nach dem Objekt gibt der Dichter (*poietes*) auf der paradigmatischen und syntagmatischen Ebene Raum für seine musische Inspiration oder später für seine eigene Phantasie frei, wobei er in ständiger Variation ähnlicher Themen Text schafft (vgl. *ποιεῖν poiein*), sei es in Erzählung oder dann in Schrift.<sup>12</sup>

Gerade die Gräzistik, die in ihren Gegenständen exemplarisch den Umbruch einer mündlichen in eine schriftliche Kultur beobachten kann, hat auf den Spuren Platons und der neuen Mündlichkeitsforschung die Präsenz und Vormacht des Oralen gegenüber dem Geschriebenen herausgestellt.<sup>13</sup> Dieser Befund steht freilich ganz im Gegensatz zu ihrem Selbstverständnis als der Philologie schlechthin, die alles unter dem Gesichtspunkt der Tradierung und Pflege von schriftlich komponierten Texten betrachtet und daher lange Zeit diese mündliche Perspektive der früh-

12 Vgl. Anton Bierl: *Räume im Anderen und der griechische Liebesroman des Xenophon von Ephesos. Träume?*, in: Antonio Loprieno (Hg.), *Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart*, München, Leipzig: Saur 2006, 71-103.

13 Vgl. u.a. Milman Parry: *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*. Hg. von Adam Parry, Oxford: Clarendon Press 1971; Albert B. Lord: *The Singer of Tales*, Cambridge, Mass.: Harvard Press 1960 (20002, hg. von Stephen Mitchell and Gregory Nagy); Gregory Nagy: *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press 1990; zur *oral poetry* vgl. ferner Joachim Latacz (Hg.): *Homer. Tradition und Neuerung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979; Joachim Latacz: *Tradition und Neuerung in der Homerforschung. Zur Geschichte der Oral Poetry-Forschung*, in: *Homer. Tradition und Neuerung*, S. 25-44. Zur Lyrik u.a. Wolfgang Rösler: *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios*, München: Wilhelm Fink Verlag 1980; Bruno Gentili: *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Rom: Laterza 19953; zu Platon: Eric A. Havelock: *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., London: The Belknap Press of Harvard University Press 1963; Thomas A. Szlezák: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1985.

griechischen Kultur gar nicht gebührend berücksichtigt hat. In dieser Hinsicht steht das Fach ganz im Gefolge der Begründer der modernen westlichen Philologie in Alexandria, welche die in einem ursprünglich mündlichen, funktionalen Gattungszusammenhang stehenden Dichtungen nur mehr als ›Literatur‹ verstehen konnte. Mit der Betonung der Okkasionalität, der Gebundenheit an einen ›Sitz im Leben‹, läuft man umgekehrt Gefahr, die Schriftlichkeit als sekundäres Phänomen und im Sinne toter, nicht mehr gegenwärtiger Materialien abzuwerten.

Es ist unter anderem ein Verdienst Derridas, die polare Opposition zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit aufgelöst, also dekonstruiert zu haben. Er zeigt, daß auch Schrift lebendig ist, indem sie mittels Aufpfropfungen eine Spur (*trace*) im Text hinterläßt. Gleichzeitig mit dem Kampf gegen den Logozentrismus engagiert sich Derrida gegen vorherrschende Tendenzen des Phallogozentrismus.

Zusammenfassend kann man feststellen, daß die Erinnerung (*mneme*) Inhalte aus dem Bereich des Vergessens (*lethe*) holen und bewahren muß. Dies impliziert eine gesteigerte Intentionalität. Das Verlangen nach Reaktivierung wird im übertragenen Sinne ein Freien. Die Schrift dient dabei als Medium und um die aufzuzeichnenden Geschichten bemüht man sich wie um eine Braut. Dem Inhalt wie dem Medium ist der spezifische Mangel eingeschrieben, der sich nach Lacan in einer Signifikantenkette entäußert. Das schriftliche Produkt fungiert zum Teil als Andenken, das heißt als der Erinnerung unterlegtes Skript (*hypomnema*). Solche Aufzeichnungen, mit denen man sich in Stichworten etwas merken kann, sind eine Art Erinnerungshilfe. Mit den tatsächlichen Inhalten des einst lebendigen Stoffes sind sie allerdings niemals identisch. Das *mnema* ist somit die immer mehr erstarrte Substanz des ursprünglich Präsenten, das im Prozeß der *composition in performance* sowie in der Schrift aus dem Abwesenden geholt wird und das man wild begehrt. Je nach Blickrichtung ist es als Dichtung vital-produktiv oder als archivierte Erinnerungsalage tot. Daher erhält *mnema* die Konnotation eines Denkmals, das an das Wesenhafte der Rede selbst gemahnt. Wie das Zeichen (*sema*) bedeutet es zudem ›Grabmal‹, durch das man die Erinnerung an das Bezeichnete bzw. den Lebenden wachhält.

Mit den Begriffen *mnema* und *mneme* verwandt ist zudem die *μνημοσύνη* (*mnemosyne*), ›die Erinnerung, das Gedächtnis‹. Als Eigennamen fungiert sie als Mutter der Musen (*Μοῦσαι*), die sich wiederum auf eine gemeinsame Wurzel \**men*, \**montia* oder \**monthia* zurückführen lassen.<sup>14</sup> Damit stoßen wir auf den Kern der griechischen Dichtungskonzeption. Die Muse inspiriert den epischen Sänger, durch sie kann

14 Vgl. P. Chantraine: Dictionnaire étymologique, S. 706 und G. Nagy: Pindar's Homer, S. 60 Anm. 38, S. 163 Anm. 82.

man sich ›erinnern‹ und nach den Regeln einer *oral poetry* im mündlichen Vortrag eine Geschichte nach vorgefertigten Mustern und Formeln improvisierend hervorbringen.

## B. Konzeptionen der *mneme*

Wie bewahren die Griechen in der archaischen Phase eine Botschaft? Nach Marcel Detienne sind die beiden Begriffe *mnemosyne* und *lethe* entscheidend daran beteiligt.<sup>15</sup> Beide muß man sich nach Greg Nagy wie konzentrische Kreise vorstellen:<sup>16</sup> *Mnemosyne* ist der unmarkierte Begriff gegenüber *lethe*, das heißt, sie schließt das Vergessen mit ein. Man muß Dinge vergessen, um sich erinnern zu können. Umgekehrt grenzt *mnemosyne* die *lethe* aus und negiert sie. Dies könnte man als Minusinterpretation des Unmarkierten betrachten: Es ist die spezielle, durch *mnemosyne* wachgehaltene Wahrheit, die *lethe* hier verbietet: *Mnemosyne*, nicht *lethe* – muß im Kernbereich die Parole lauten. Das heißt, bestimmte Dinge dürfen einfach nicht vergessen werden. Ein größerer Kreis der *mnemosyne* schließt also einen inneren Bereich von *lethe* ein; gleichzeitig umgibt sie einen inneren Kreis von Spezial-*mnemosyne*, der den äußeren Bereich von *lethe* ausschließt. Diese exkludierende Form des Erinnerns ist die *a-letheia*, die ›Un-Verborgenheit‹ oder ›Wahrheit‹ des Dichters im *Nichtvergessen* des poetischen Ansehens und ewigen Nachlebens. Als absoluter Nucleus darf dieser unsterbliche Ruhm (*κλέος ἀφθιτον* *kleos aphthiton*), der dem Sänger mittels seiner Poesie zukommt, nicht mehr ›hinschwinden und vergehen‹.<sup>17</sup>

Eine ausführliche Theorie der *mneme* liegt zuerst bei Platon vor.<sup>18</sup> Im *Theaitet* wird die *mneme* in die Reflexion einbezogen, um die Möglichkeit einer falschen Vorstellung erklären zu können:

Sokrates: So setze mir nun also des Gedankens wegen, es sei in unseren Seelen eine wächserne Knetmasse (*κρήρινον ἐκμάργετον*), bei dem einen größer, bei dem anderen geringer, bei einem von reinerem Wachs, bei einem anderen von schmutzigerem, auch härter, bei einigen feuchter, bei einigen gerade in angemessener Form.

15 Vgl. Marcel Detienne: Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, Paris: Maspéro 19732.

16 Vgl. G. Nagy: Pindar's Homer, S. 59.

17 Vgl. ebd., S. 58-61.

18 Vgl. auch die kurze Darstellung bei Gert Plamböck: *Mneme, Mnemosyne*, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, V, Basel, Stuttgart: Schwabe Verlag 1980, Sp. 1441-1442.



Theaitetos: Ja, ich setze sie.

Sokrates: Wir wollen nun sagen, daß sie ein Geschenk der Mnemosyne sei, der Mutter der Musen, und daß in ihr abgeprägt wird, was auch immer wir erinnern wollen von dem, was wir sehen und hören und selber denken, indem wir sie unter die Wahrnehmungen und Gedanken halten, wie beim Siegeln mit dem Gepräge eines Ringes. Und was sich nun abdrückt, dessen erinnern wir uns und wissen es, solange sein Abbild vorhanden ist. Wenn es aber verlöscht ist oder es nicht abgedruckt werden kann, so haben wir die Sache vergessen und wissen sie nicht.

(*Th.* 191c-e, Übersetzung nach Friedrich Schleiermacher)

Ein solches eher spielerisch entworfenes Modell eines Wachsabdrucks verwirft Sokrates unmittelbar darauf, da es für einen Irrtum, an dem keine Wahrnehmung beteiligt sei, unzureichend sei, und ersetzt es mit der Vorstellung eines Taubenschlags, in dem verschiedene, jeweils unterschiedliche Kenntnisse repräsentierende Vögel Platz haben. Dieses Bild erscheine angemessener, weil man hier konkret-aktuelles Haben und latentes Besitzen einer Erkenntnis unterscheiden könne.

Sokrates: Wie wir also in dem Vorigen, ich weiß nicht mehr, was für ein wäckerndes Machwerk in der Seele bereitet, so laß uns jetzt in jeder Seele einen Taubenschlag von mancherlei Vögeln anlegen, einige, die sich in Herden zusammenhalten und von anderen absondern, andere, die nur zu wenigen, noch andere, welche einzeln unter allen wie es kommt umherfliegen.

Theaitetos: Er sei angelegt. Was wird nun aber daraus?

Sokrates: In der Kindheit, muß man sagen, sei dieses Behältnis leer, und statt der Vögel muß man sich Erkenntnisse denken. Welche Erkenntnisse nun einer in Besitz genommen und in seinen Schlag eingesperrt hat, von denen sagt man, er habe die Sache, deren Erkenntnis dies war, gelernt oder gefunden, und dies sei eben das Wissen.

(*Th.* 197de, Übersetzung Friedrich Schleiermacher, überarbeitet von Peter Staudacher)

Ganz anders präsentiert sich die berühmte Anamneselehre, die aber offensichtlich ebenfalls nur ein spontanes Gedankenspiel darstellt. Im *Phaidon* sagt Kebes, daß unser Lernen nichts anderes als Wiedererinnerung sei, und daß wir deshalb notwendig in einer früheren Zeit gelernt haben müssen, wessen wir uns wiedererinnern, und daß dies unmöglich wäre, wenn unsere Seele nicht schon existiert hätte, ehe sie in diese menschliche Gestalt kam (*Phd.* 72e).

Hier handelt es sich also nicht mehr um ein mechanisches Verfahren oder Modell des Einfängens, sondern es wird die These vertreten, daß die Seele bereits vor unserer Existenz alles gelernt habe und alles nur reaktiviert werden müsse. Dies ist natürlich eine Anspielung auf den *locus*

*classicus* im *Menon* (*Men.* 81aff.). Die Seele, heißt es dort, habe in ihrer unsterblichen Existenz bereits alles aufgenommen. Daher »hindert nichts, daß, wer nur an ein einziges erinnert wird, was bei den Menschen lernen heißt, alles übrige selbst auffinde« (*Men.* 81d). Lernen ist also nichts anderes als die Erkenntnis hervorzuholen, die man von Geburt an eigentlich schon hat. Die unvergängliche Seele erinnert sich an die Inhalte des Seins wieder. Diese Lehre muß freilich nicht als ein festes Dogma der mittleren Schaffensphase Platons gelten, gerade das *Symposion* und die *Politeia* greifen auf ein dispositionelles Modell des aktiven Erwerbs zurück. Daß sich Platon im Grunde davon distanziert, zeigt die Einführung aus zweiter Hand, in der er die Theorie ausdrücklich zweifelhaften und unglaublichen Quellen zuschreibt, nämlich Priestern, Priesterinnen und Dichtern (*Men.* 81ab), und die Tatsache, daß er nach der Demonstration am geometrischen Fallbeispiel alles gleich wieder verwirft (*Men.* 86bc).<sup>19</sup>

Im *Philebos* findet sich davon nichts mehr, sondern die Seele einer aktuell rezipierenden Person empfängt nun selbst »Eindrücke« (*Phil.* 33c-34c). *Mneme* ist die Aufbewahrung der Wahrnehmung (*Phil.* 34a), die auf den Körper und die Seele gemeinsam gestoßen ist: Unter Wiedererinnerung versteht man hier, »wenn, was der Seele mit dem Leib zugleich begegnet ist, sie dieses ohne den Leib für sich allein möglichst zurückholt« (*Phil.* 34b). Entscheidend ist also, daß die Eindrücke in der Seele auch lustvolle körperliche Zustände sein können. Die Seele ist die Instanz, die mittels des Gedächtnisses begehrt. Was einmal in der *mneme* gespeichert ist, ist immer wieder als Lust abrufbar. *Mneme* wird so zum »Grundprinzip des Lebendigen«.<sup>20</sup>

Sokrates: Indem also unsere Rede die zu dem Begehrten hinführende Erinnerung aufgewiesen hat, hat sie zugleich gezeigt, daß jeder Trieb und jede Begierde sowie die gesamte Regierung eines jeglichen Lebendigen der Seele angehören.

(*Phil.* 35d, Übersetzung nach Friedrich Schleiermacher, überarbeitet von Klaus Widdra)

Meinungen sind Produkte von Wahrnehmung und Gedächtnis im Selbstgespräch der Seele. Die *mneme* zeichnet diese Reden in Form einer Niederschrift oder einer bildhaften Skizze des Gemeinten (vgl. *γράφειν graphēin* »schreiben, malen, ritzen«) in der Seele auf. *Mneme* wird dann per-

19 Vgl. nun Glenn Rawson: Platonic Recollection and Mental Pregnancy, in: *Journal of the History of Philosophy* 44 (2006), S. 137-155.

20 G. Plamböck: *Mneme, Mnemosyne*, Sp. 1441.

sonifiziert und neben einem Schreiber auch als Maler verstanden, der Bilder von dem Gesprochenen in der Seele zeichnet (*Phil.* 39ab).

Auf der Grundlage Platons entwickelt Derrida die Problematik des westlichen Verhältnisses zur Schrift.<sup>21</sup> Einerseits ist Schreiben Ausdruck des Lebens und der Kreativität schlechthin. Es ist gewissermaßen das weibliche Gefäß, die Örtlichkeit, *χώρα* (*chora*), aus der kreativ alles hervorgeht.<sup>22</sup> Wie im Bereich des Individuums die Abdrücke in der Seele das Leben steuern, so drückt sich auch im Unsterblichen das Sein ein und hinterläßt typographische Spuren. Bei der Suche nach dem Ursprung gibt es nicht nur Vorbild und Abbild, sondern auch eine dritte Sorte folgender Kraft: »Sie ist allen Werdens ein bergender Hort wie eine Amme« (*Tim.* 49a). Zur Beschreibung der *chora* muß man nach Derrida »aus diesem Kosmos die eigentlichen/geeigneten – aber zwangsläufig inadäquaten – Figuren schöpfen: Behältnis, Abdruckträger, Mutter oder Amme«.<sup>23</sup> Aus diesem produktiven, schöpferischen Gefäß entsteht alles Denken im Aufschub auf immer neu aufnehmende Behältnisse. In einer *mise en abyme* werden Schrift und Bild die sich über Supplemente hinwegsetzenden Medien. Als Dazwischen vermitteln sie und bringen aus diesem »Raum« den eigentlichen Inhalt mittels Malerei oder Text kreativ hervor. Diese Zusammenhänge werden nach der Analyse Derridas auf der erzählenden Ebene des *Timaios* exakt nachvollzogen. Aber in Form von Buchstaben oder Skizzen beginnt man gleichzeitig etwas abzulegen. Es entsteht ein Depositum, ein Ort, auf dem man sowohl Informationen festhält als auch ausstreicht und löscht. Der Mensch will durch dieses archivierende Verfahren dem Vergessen entgegenwirken, muß dann aber paradoxerweise feststellen, daß er gerade damit dem Vergessen Vorschub geleistet hat.

Interessanterweise rekurriert Platon in der Auseinandersetzung mit der schriftlichen Aufzeichnung im *Timaios* und im *Phaidros* auf Ägypten. Von einer Piktographie der Ägypter kommt man bei den Griechen zu einer Logographie, von einer bildhaften Zeichen- zu einer Phonem-schrift, die eine abstrakte *φωνή* (*phone*), Stimme, in eine Buchstabenfolge umsetzt. Durch diese mediale Innovation kann man nun jede beliebige Erzählung im Sinne einer Lautsequenz speichern. Aus dem berühmten Rosetta-Stein, der in zwei Sprachen, Ägyptisch und Griechisch, und drei Schrifttypen, in ägyptischen Hieroglyphen, in demotischen und griechischen Buchstaben beschrieben ist und ein Dekret der ptolemäischen Zeit wiedergibt, geht hervor, daß man die Griechen als Volk verstand, das

21 Vgl. G. Bennington/J. Derrida: Jacques Derrida, S. 50-72.

22 Vgl. Jacques Derrida: *Chôra*. Hg. von Peter Engelmann, aus dem Franz. von Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen-Verlag 1990 und dazu G. Bennington/J. Derrida: Jacques Derrida, S. 214-219.

23 J. Derrida: *Chôra*, S. 70-71.

Schrift nur zur Mnemotechnik benutzte.<sup>24</sup> Umgekehrt ist den Ägyptern die Hieroglyphe etwas Heiliges, da sie mit einer göttlichen Idee direkt verbunden ist. Bei den Griechen ist die Schrift bekanntlich nur *hypomnema*, also wie die Platonischen Dialoge selbst nur Hilfsmittel, um mündliche *phone* memorieren zu können. Die im 8. Jahrhundert v. Chr. von den Phönikern übernommene Lautschrift erfüllt just diese Funktion, indem damit die lange Zeit mündlich überlieferte Epen-tradition aufgezeichnet wird.<sup>25</sup>

Dieser Zusammenhang schlägt sich in der berühmten Schriftkritik im *Phaidros* (*Phdr.* 274b-278b) nieder.<sup>26</sup> Nach einer alten ägyptischen Sage erfand Theuth die Zahl und Rechnung, dann die Meßkunst und Sternkunde, ferner das Brett- und Würfelspiel, schließlich die Buchstaben. Er ging zum ägyptischen Herrscher Thamos, da er eine allgemeine Verbreitung seiner geistigen Errungenschaften anstrebte. Auf die Frage, was denn für ein Nutzen daraus entstünde, antwortete Theuth bei der Schreibkunst, sie werde die Ägypter weiser und gedächtnisreicher machen, denn sie sei ein Mittel (*pharmakon*) für das Gedächtnis und die Weisheit. Thamos bezweifelt diesen Vorteil: In Wirklichkeit werden Buchstaben »bei den Lernenden in den Seelen Vergessenheit einflößen aus Vernachlässigung des Gedächtnisses (*μνήμης ἀμελετησίᾳ*), weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittels fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden« (*Phdr.* 275a). Er fährt fort: »Nicht also für das Gedächtnis, sondern nur für die Erinnerung hast du ein Mittel erfunden (*οὐκ οὖν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον εἵρες*).« Von der Weisheit bringe daher Theuth nur den Schein, nicht die Sache selbst bei (*Phdr.* 275a).

Derrida hat sich mit der Ambiguität des Wortes *pharmakon* auseinandergesetzt. Schrift sei ein Heilmittel (für das Erinnern) und ein Gift (für das Gedächtnis). Zugleich agiert Sokrates wieder einmal als ein philosophischer Zauberer (*pharmakeus*) und Zeichenjongleur. Theuth wird

24 Vgl. Antonio Loprieno: *Ancient Egyptian. A Linguistic Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press 1995; Richard Parkinson: *Cracking Codes. The Rosetta Stone and Decipherment*, Berkeley: University of California Press 1999.

25 Vgl. Rudolf Wachter: *Zur Vorgeschichte des griechischen Alphabets*, in: *Kadmos* 28 (1989), S. 19-78 und Rudolf Wachter: *Alphabet*, in: Hubert Cancik/Helmuth Schneider/Manfred Landfester (Hg.), *Der Neue Pauly*, I, Stuttgart, Weimar: Metzler 1996, Sp. 537-547.

26 Vgl. T. A. Szlezák: *Platon und die Schriftlichkeit* und Thomas A. Szlezák: *Platon lesen*, Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 20012; vgl. nun auch Frank Haase: *Metaphysik und Medien. Über die Anfänge medialen Denkens bei Hesiod und Platon*, München: kopae 2005, S. 73-157.

fast zum Sündenbock (*pharmakos*), dessen Verstoßung die Stadt vor dem Vergessen reinigt. Mit dieser *différance* der Signifikanten kommt es im Spiel der Supplemente nach Derrida zu einer Dekonstruktion der Schriftfeindlichkeit.<sup>27</sup>

Das *pharmakon* ist also »ambivalent«, weil es genau die Mitte bildet, in der die Gegensätze sich entgegensetzen können, die Bewegung und das Spiel, worin sie aufeinander bezogen, ineinander verkehrt und verwandelt werden (Seele/Körper, gut/böse, Drinnen/Draußen, Gedächtnis/Vergessen, Sprechen/Schrift etc.). Aus diesem Spiel oder dieser Bewegung heraus werden die Gegensätze oder die Unterschiedenen von Platon *angehalten*. Das *pharmakon* ist die Bewegung, der Ort und das Spiel (die Hervorbringung der) Differenz. Es ist die *différance* der Differenz.<sup>28</sup>

Ziehen wir Sokrates' Analyse der Geschichte bei (*Phdr.* 275b-e): Die Schrift wie die Malerei stellen Produkte als lebendig hin, die in Wirklichkeit tot sind. Denn wenn man sie fragt, schweigen sie und können nicht antworten. In der Verbindung mit dem Tod kommt Theuth seinem griechischen Pendant Hermes gleich. Die Schrift schweift umher – das ist zugleich ihre produktive Seite im Aufschub – und sie kann sich, so Sokrates, nicht selbst helfen. Sie braucht eigentlich immer den Vater, also den Urheber, der weiß, was mit dem Geschriebenen gemeint ist. Selbst gleicht die Schrift eigentlich eher einer Mutter. Die gesprochene Rede kann sich dagegen selbst zu Hilfe kommen, indem sie auf eventuelle Fragen nach dem Sinne darüber Rechenschaft ablegen kann.

Darauf vergleicht Sokrates Schreiben mit dem Ritual der Adonisgärtchen (276b-277a):<sup>29</sup> Nur zum Späße wirft man Saat (*sperma*) in die Versuchsbeete und sieht nach acht Tagen bereits die gesprossenen Triebe. Ganz anders hingegen ist die ernste Beschäftigung des Bauern, der zum Zwecke des Landbaus sät und erntet. Wer das neue Medium anwendet, wird freilich nur »ins Wasser schreiben« und »wird Schriftgärtchen, wie es scheint, nur des Spieles wegen besäen und beschreiben« (*Phdr.* 276cd). Und er meint weiterhin:

Wenn er aber schreibt, um für sich selbst einen Vorrat von Erinnerungen zu sammeln auf das vergebliche Alter, wenn er es etwa erreicht, und für jeden, welcher derselben Spur nachgeht: so wird er sich freuen, wenn er sie zart und

27 Vgl. Jacques Derrida: Platons Pharmazie, in: Dissemination. Hg. von Peter Engelmann, aus dem Franz. von Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen-Verlag 1995, S. 106-160 und J. Culler: Dekonstruktion, S. 157-160.

28 J. Derrida: Platons Pharmazie, S. 143.

29 Vgl. Gerhard J. Baudy: Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik, Frankfurt a.M.: Verlag Anton Hain 1986, bes. S. 73-91.

schön gedeihen sieht; und wenn andere sich mit anderen Spielen ergötzen, bei Gastmählern sich benetzend und was dem verwandt ist, dann wird jener statt dessen seine Rede spielend durchnehmen.

(*Phdr.* 276d, Übersetzung Friedrich Schleiermacher, überarbeitet von Dietrich Kurz)

Die Bilder Platons, das Aussäen sowie das Thesaurieren von Erinnerungen (*ὑπομνήματα θησαυριζόμενος*), das Begehen einer Spur (*ἵχνος*) sowie das muntere Schwelgen im Schreiben, wirken auf die Begriffe und Metaphern, die Derridas fröhlich-positive Feier der Schrift gegenüber dem metaphysischen Logozentrismus durchziehen, nämlich die *dissémination*, die *trace* sowie die spielerische Einschreibung des Aufschubs in Behältern und Gefäßen.

Bei Sokrates und Platon sind hingegen die nach dem rechten dialektischen Verfahren durchgeführten Reden als Samen ernst, fruchtbar und in den Seelen des Gegenübers nachhaltig gedeihend (*Phdr.* 276e-277a). Gesprochenes Wort ist also seriös, wahr und immer der Sachlage angemessen, Schrift indessen situationsabstrakt und kann sich daher auch nicht selbst erklären oder verteidigen. Sie stellt eine frei flottierende Signifikantenkette dar, ein Spiel (*paidia*), das in der Verschiebung der Bedeutungen Erinnerungen festhält, aber nicht zum Ursprung der Wahrheit vorstößt, sondern nur eine tropologische Spur zu ihm legt.

Die Gräzistik hat zur Debatte der Mündlichkeitsforschung der letzten Jahrzehnte Entscheidendes beigetragen.<sup>30</sup> Es hat sich im interkulturellen Vergleich gezeigt, daß nicht die Schrift die Norm ist und die davon abweichende Mündlichkeit eine Ausnahme bildet, sondern umgekehrt die mündliche Rede den unmarkierten, die Schrift den besonderen, markierten Fall darstellt.<sup>31</sup> Gerade anhand der archaischen und frühen klassischen Texte der Griechen können wir das Mündliche in seinem pragmatischen Kontext studieren und in seiner funktionellen Gebundenheit als Entwurf eines anderen Literaturbegriffs kennenlernen. Dabei müssen wir uns freilich davor in acht nehmen, in romantischen Denkschablonen verhaftet Platons Spiel der Überhöhung der Präsenz unreflektiert für bare Münze zu nehmen. Derrida zerstört diese Perspektive auf die Oralität, indem er sie in die Schrift einbettet. Für ihn wird schließlich alles zu Schrift.

Schrift wie Bild verwendet Platon in paradoxer Weise. Grundsätzlich wertet er diese Formen der Aufzeichnung ab. In der Welt der *doxa*, das heißt der diesseitigen Erscheinungen, stellen ikonische und logographische Zeichen das Außen, Unechte und Falsche dar. Schreiben ist nur eine

30 Siehe oben Anm. 13.

31 Vgl. G. Nagy: Pindar's Homer, S. 17-18.

unfruchtbare Spielerei: Wie in den Adonisgärtchen stirbt die Saat schnell ab. Schrift repräsentiert also einerseits den Tod und ist nichts weiter als ein Behältnis von Totgeburten, als *mnema* ein Grab des Lebendigen, das jegliche Präsenz auslöscht und verhindert. Als Einschreibung in die Seele stellt Schrift andererseits das Prinzip der Lebendigkeit schlechthin dar. In der Perspektive der *ousia*, des Seins und Ideenwissens, wird sie damit gleichzeitig sehr positiv besetzt. Um das Höchste anzudeuten und eine Spur zu ihm zu legen, muß Platon also doch auf diese entwerteten Formen der Vermittlung zurückgreifen.

Nicht nur Buchstaben, sondern auch Bildzeichen spielen in der Philosophie Platons eine zentrale Rolle. Nach der Zwei-Welten-Lehre sind Malereien zum einen nur Abbilder zweiter Ordnung, da sie Gegenstände der realen, sichtbaren Welt wiedergeben, die wiederum nur einen Abklatsch der dazugehörigen Idee darstellen. In ontologischer Perspektive sind Bilder also nur drittrangig.<sup>32</sup> Zum anderen muß man feststellen, daß Platon sich permanent dieses Mediums bedient, um sprachlich in seinen Dialogen überhaupt das Unausprechliche seiner Philosophie, die Ideen wie auch die esoterische Prinzipienlehre, in einem Annäherungsverfahren in Worte fassen zu können. Alle Begrifflichkeiten der Formen- bzw. Ideenlehre kommen aus dem Bereich des Ikonischen und des Sehens. Die *idea* und das *eidos* hängen mit *idein* (>schauen<) zusammen. Begreifen bedeutet für Platon Sehen mit *nous*. Wirkliches Wissen setzt die Schau der Idee voraus, also einen intuitiven Vorgang, der metaphorisch mit dem visuell gesättigten, tiefen Erlebnis einer Mysterienschau assoziiert wird.<sup>33</sup> Um seine so ganz abstrakte Philosophie zu veranschaulichen, wendet Platon immer wieder Bilder (*eikones*) an. Solche bildhaften Gleichnisse werden im Dialog kunstvoll als ausgefeilte Analogien entworfen, um den Leser protreptisch und hypomnematisch an den wirklichen Inhalt heranzuführen. Denken muß also bildlich konkretisiert werden und beruht umgekehrt auf Metaphern. In gleicher Weise bedürfen mathematische Zusammenhänge einer geometrischen Verdeutlichung. Im Zusammenhang des Bildentwurfs steht bei Platon wiederholt die Ver-

32 Vgl. Platon: Pol. 596a-597e.

33 Vgl. Christoph Riedweg: Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1987, S. 1-69 und Eveline Krummen: Sokrates und die Götterbilder. Zur Erkenntnis der höchsten Ideen in Platons Symposion (215 ab), in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 28 (2002), S. 11-45; dagegen übertreibt Christina Schefer: Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon, Basel: Schwabe Verlag 2001, wenn sie diese Verweise als Belege für einen wirklichen Mysteriensinn interpretiert, die auf reale Kulterfahrungen von Apollon-Einweihungen zurückgehen.

wendung des Mythos im Zentrum des Interesses.<sup>34</sup> Gerade bei ihm wird Mythos zu einem bildlich konstruierten Wort, einer ikonischen Erzählung, um damit den philosophischen Logos zu veranschaulichen.

Bilder organisieren und strukturieren ganze Dialoge. Berühmt ist die sogenannte Analogie eines *ab ovo* entwickelten skizzenartigen Entwurfs einer Polis im *Staat*, um die Seelenstruktur im Kleinen zu beleuchten (Pol. 367a-374d). Kleine Buchstaben und Einritzungen (*grammata*) können nämlich, so Sokrates, anhand von größeren illustriert werden (Pol. 368cd). Interessant ist die spezifisch dynamische Bedeutung beider Inhalte, die einer statisch-thetischen der Moderne entgegensteht. In einer wechselseitigen Oszillationsbewegung von Internalisierung und Externalisierung erhellen sich beide Bereiche gegenseitig.<sup>35</sup> Auch die berühmten Gleichnisse von Sonne, Linie und Höhle (Pol. 504a-511e, 514a-521b, 539d-541b) gehen auseinander hervor und thematisieren wiederum das Schauen, das Spiel als Aufführung oder Performanz, das Bild und Abbild. Mit diesen Verfahren wird der Philosoph zum wahrhaft kreativen Dichter und Maler.

*Mnema* steht in der griechischen Kultur zudem in Beziehung zum Nachruhm. Die Konzeption des unsterblichen Ruhms (*kleos aphthiton*) ist für den Helden und den Dichter im mündlich komponierten und tradierten Epos fundamental.<sup>36</sup> Man versucht ewige Berühmtheit zu erlangen, indem immer wieder von einem berichtet wird. Nur so kann man dem Vergessen und der Vergänglichkeit entgehen. Selbst in der schriftlichen Historiographie hat man weiterhin das Bestreben, das Aktuelle zu transzendieren und, wie Thukydides (1.22) sagt, zum *ktema es aiei*, Besitz für immer, zu werden. Dieser Besitz, *ktema*, wird also zum *mnema*.<sup>37</sup> Das Erinnerungsstück bleibt in bezug auf die spätere Leserschaft lebendig, selbst wenn es als schriftlich verfaßtes Buch im Vergleich zur mündlichen Rede ein totes Material darstellt.

34 Vgl. nun Markus Janka/Christian Schäfer (Hg.): Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002.

35 Vgl. Jonathan Lear: Inside and Outside the *Republic*, in: Phronesis 37 (1992), S. 184-215, Nachdruck in: Richard Kraut (Hg.): Plato's *Republic*. Critical Essays, Lanham u.a.: Rowman & Littlefield 1997, S. 61-94.

36 Vgl. Gregory Nagy: The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry, revised edition, Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press 1992 (1979), 94-117, 174-189.

37 »Es [i.e. das Werk] besteht mehr als Besitz für immer als ein Inhalt eines Wettkampfes zum einmaligen Hörgenuß (κτῆμά τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τό παραχρήμα ἀκούειν ζῶνκεται)« (Thuk. 1.22).

## Zusammenfassung

*Mnema* und *mneme* bewegen sich in der griechischen Kultur innerhalb eines Spektrums zwischen Leben und Tod, Innen und Außen, Ernst und Spiel, Sein und Schein sowie zwischen dem Begehren, das Erinnerte festzuhalten, und dem Vergessen. Erinnerung (*mneme*) vermag Inhalte aus dem Bereich des Vergessens (*lethe*) zu holen und zu bewahren. *Mnema* ist als *nomen rei actae* das Gefreite oder Begehrte, wonach man strebt. Dieses erotische Verlangen schreibt sich ein in das Spiel der Schrift. Dem Inhalt wie dem Medium ist der spezifische Mangel des umworbenen Liebesobjekts zueigen, der sich nach Jacques Lacan in einer ewig gleitenden Signifikantenkette entäußert. Einerseits ist die Rede wie auch die Schrift unendlich kreativ, andererseits trägt sie, sobald sie einmal niedergelegt und fixiert ist, das Potential der Erstarrung in sich. Aus Lebendigem wird tote Materie, das heißt leere *grammata*, Buchstaben, die Stimme nur noch abstrakt repräsentieren. Jegliche Aufzeichnung einer Erzählung schwankt zwischen Leben (Live-Repräsentation) und Tod (Archiv).<sup>38</sup> Die Erinnerung ist zudem die Basis und Mutter der Muse, also der Grund der improvisierten *memoria* der Ependichtung, die sich dann im vitalen Spiel der Metaphern und Metonymien nach den Gesetzen der Kombination und Selektion sowie der gleitenden *mouvance* und *variance* zu einem Großepos ausdehnt und schließlich erst in der endgültigen schriftlichen Fixierung zur festen Form gerinnt.<sup>39</sup> Muse bedarf des Vergessens und der Erinnerung. Das für alle Bedeutsame, die gemeinsame panhellenische Ideologie, stellt einen bestimmten Kanon heraus, dessen Helden durch Dichtung unvergessen und unauslöschbar im Strom der Überlieferung werden. Lebendige mündliche Tradition bringt unvergänglichen Ruhm mittels Erinnerung – in der kristallisierten Schriftform droht das Kulturgut, nun Literatur geworden, zum Kulturbalast einer sogenannten »toten« Sprache Griechisch zu werden. Doch wenn man die Stoffe und das Wissen reaktiviert, ins Leben zurückruft, das heißt in produktiver Rezeption neu anwendet, werden wir schnell gewahr, welches ungeheure Potential an Aktualität und Lebendigkeit für den Diskurs der Intellektuellen im 21. Jahrhundert, gerade auch im Bereich der Medienwissenschaft, darin steckt.

38 Zum Archiv vgl. Jacques Derrida: Dem Archiv verschrieben. Eine Freud'sche Impression. Aus dem Franz. von Hans-Dieter Gondek/Hans Naumann, Berlin: Brinkmann & Bose 1997.

39 Vgl. Gregory Nagy: Poetry as Performance. Homer and Beyond, Cambridge: Cambridge University Press 1996.

SCHREIBSTUNDE AN DER TELEGRAFENLINIE.  
ZUR GRENZE VON SCHRIFTLICHKEIT UND  
MÜNDLICHKEIT BEI CLAUDE LÉVI-STRAUSS UND  
JACQUES DERRIDA  
ALEXANDER HONOLD

In den Kultur- und Medienwissenschaften hat sich die Frage nach dem Verhältnis von Oralität und Schriftkultur als ein prosperierendes und kontrovers behandeltes Forschungsfeld erwiesen. Methodisch umstritten war und ist, ob hierbei die These einer genealogischen Vorrangstellung des mündlichen Kommunizierens den Ansatzpunkt bilden soll (so etwa die kulturanthropologische Position von Jack Goody und Walter Ong), oder ob Mündlichkeit als ein selbst schon mediengenerierter Effekt der Schriftkultur respektive ihrer Episteme – der »Grammatologie« – zu denken ist (so neben den einschlägigen Arbeiten Derridas auch Marshall McLuhan, Friedrich Kittler und Walter Mignolo).

Derridas Theorie der Schrift, die er in der *Grammatologie*<sup>1</sup> entwirft, richtet sich gegen die These von der Dominanz und Vorgängigkeit des Mündlichen; sie ist insofern auch eine Theorie der Grenze zwischen Schrift und Mündlichkeit, die ihre Einsichten zu einem bemerkenswerten Teil auf das Material ethnographischer Autoren und seine kritische Lektüre gründet. Ich möchte deshalb zunächst die Einführung des Gegensatzes von Schriftlichkeit und Mündlichkeit im retrospektiven Reisebericht des französischen Ethnologen Claude Lévi-Strauss beleuchten, weil Derrida in seiner Lektüre der *Traurigen Tropen*<sup>2</sup> diese doppelte Annäherung an die kommunikative und mediale Determiniertheit der ethnographischen Situation prägnant herausgestellt und zum Ausgangspunkt einer ideologiekritischen Analyse gemacht hat. Obwohl Derridas Hauptaugenmerk dabei dem Kapitel gilt, das mit »Leçon d'écriture« (also nicht

1 Jacques Derrida: De la grammatologie. Paris: Ed. de minuit 1967. Dt.: Grammatologie. Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974.

2 Claude Lévi-Strauss: Tristes Tropiques. Paris: Plon 1955. Dt.: Traurige Tropen. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978.